

Fabian M. FILIKS

Koncepcja mocy u Gerardusa van der Leeuwa*

Gerardus van der Leeuw urodził się 18 marca 1890 roku w Hadze¹. W latach 1908–1913 studiował teologię na Uniwersytecie w Lejdzie. Kontynuował naukę na Uniwersytecie Humboldta w Berlinie i na Uniwersytecie w Getyndze. W 1916 roku w Lejdzie obronił pracę doktorską na temat bóstw starożytnego Egiptu. Krótki epizod w Holenderskim Kościele Reformowanym w 1918 roku zakończył się powołaniem van der Leeuwa na stanowisko profesorskie na Uniwersytecie w Groningen. W trakcie II wojny światowej został aresztowany w 1943 roku przez Niemców. Po wojnie, z krótką przerwą w latach 1945–1946 gdy pełnił funkcję holenderskiego ministra edukacji, kierował Katedrą Fenomenologii Religii. Krótco przed śmiercią, która nastąpiła 18 listopada 1950 roku w Utrechcie, został mianowany pierwszym prezydentem International Association for the History of Religions (IAHR). Obecnie w Groningen funkcjonuje fundacja jego imienia.

Ze wszystkich opublikowanych przez niego prac na czoło wysuwa się fundamentalne dzieło *Phänomenologie der Religion* ogłoszone drukiem w 1933 roku. Zawarty w nim program badań religioznawczych przy użyciu fenomenologii nie ma na celu stworzenia jednolitego systemu, a tylko wyróżnienie i porównanie zjawisk i fenomenów religijnych². Dlatego nie powinno dziwić, że van der Leeuw,

* Recenzował Henryk Benisz.

¹ Więcej na temat postaci Gerardusa van der Leeuwa: E.J. Sharpe, *Comparative Religion: A History*, Chicago 1986, s. 229–235; N. Smart, „Foreword”, [w:] G. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, Princeton 1986; J. Waardenberg, *Van der Leeuw, Gerardus*, [w:] *The Encyclopedia of Religion*, vol. 8, New York 2005, s. 5390–5393.

² Jednym z prekursorów badań nad religią z wykorzystaniem fenomenologii był niemiecki filozof Rudolf Otto (1869–1937). Zob. R. Otto, *Świętość*, przeł. B. Kupis, Warszawa 2000; idem,

już w pierwszych zdaniach, zwraca uwagę na fakt, że Bóg „jest pojęciem bardzo nieokreślonym, które często w ogóle nie odpowiada temu, co zazwyczaj przez nie rozumiemy”³. Zabieg ten, polegający głównie na odpersonifikowaniu i odejściu od sztywnych kategorii judeochrześcijańskich, choć bez ich wyraźnego odrzucenia, umożliwia dotarcie do pierwotnych korzeni przeżycia religijnego. Najbardziej rudymmentarnym elementem religijności – według van der Leeuwa – jest moc, za sprawą której w sposób empiryczny uczestniczymy w przeżywaniu czegoś innego, zaskakującego czy nawet dziwnego⁴. Nie będzie więc nadużyciem stwierdzenie, że moc jest kategorią absolutnie prymarną również współcześnie, gdyż – jak zauważył to już Zbigniew Kaźmierczak – stanowi ona przedmiot nie tylko umysłowości pierwotnej, lecz także innych umysłowości, niezależnie od tego, czy towarzyszy jej świadomość owej mocy⁵.

Niejednolity charakter mocy sprawia, że wymyka się ona systematycznej klasyfikacji. Nadto, na co zwraca uwagę Henryk Benisz, objawia się ona na wiele sposobów⁶. W niniejszym szkicu przedstawione zostaną podstawowe cechy mocy w ujęciu fenomenologicznym van der Leeuwa, jak też sposób jej oddziaływania. Spróbujemy również wyjaśnić, dlaczego van der Leeuw nie wyposażył nas w definicję, dzięki której moglibyśmy ująć w systematyczne ramy pojęcie mocy.

Zróznicowanie pojęciowe i mnogość ujęć holenderskiego fenomenologa religii dotyczących mocy utrudnia pełne zrozumienie tego zagadnienia. Niejednorodność mocy, w ujęciu van der Leeuwa, która charakteryzuje się dynamizmem i wielorakim działaniem, które „obejmuje zarówno rzeczy w naszym rozumieniu wzniosłe, np. tworzenie, kreację, jak i zwykłą zdolność czy szczęście”, jest istotnym problemem, przed jakim stawia nas niderlandzki filozof⁷. Pojęcie „dynamizmu” jest tutaj stosowane w miejsce „animatyizmu” czy „preanimizmu”⁸,

Mistyka Wschodu i Zachodu, przeł. T. Duliński, Warszawa 2000. Inne koncepcje fenomenologiczne dotyczące religii: M. Eliade, *Sacrum a profanum*, przeł. B. Baran, Warszawa 2008; N. Smart, *The Phenomenon of Religion*, New York 1973; G. Widengren, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Białek, Kraków 2008. Zob. także: J. Barcik, *Nienazywalne ma wiele imion: filozofia religii Henry Duméry'ego*, Kraków 2007; J. Galarowicz, *W poszukiwaniu istoty religii*, Kraków 1991.

³ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1997, s. 19.

⁴ Ibidem.

⁵ Z. Kaźmierczak, *Friedrich Nietzsche jako odnowiciel umysłowości pierwotnej*, Kraków 2000, s. 55.

⁶ H. Benisz, *O człowieku i nie tylko... Impresje filozoficzne*, Opole 2005, s. 195.

⁷ G. van der Leeuw, op. cit., s. 23.

⁸ W teorii brytyjskiego antropologa R.R. Marett (1866–1943) pojęcia te służyły na określenie stadium religii, w której dominują takie nieożywione i bezosobowe moce, jak np. *mana* u Melanezyjczyków. Zob. R.R. Marett, *The Threshold of Religion*, London 1900; idem, *Anthropology*, London 1912.

gdźz dokładniej oddaje pierwotny, bezosobowy i pozbawiony ram teoretycznych charakter mocy⁹. Żeby w pełni zrozumieć ideę Holendra, należy, zgodnie z jego wskazówką, sięgnąć po jedną z podstawowych koncepcji mocy, jaką jest *mana*.

Na podstawie badań nad kulturą melanezyjską, występującą w zachodniej części Oceanii, Robert H. Cordington (1830–1922) w dziele *The Melanesians* opisał *mana* jako niewidzialną moc przenikającą zarówno ludzi żywych oraz zmarłych, jak i przedmioty:

Ta niewidzialna moc, która według wierzeń tubylców powoduje zjawiska wykraczające poza pojęcie naturalnego cyklu natury i która zamieszkuje ducha ludzi żywych i zmarłych, jest przydawana im do ich imion i różnych przedmiotów do nich należących: takich jak kamienie, węże czy wszelkie inne, jest ogólnie znana jako *mana*¹⁰.

Przedstawiając manę jako specyficzny rodzaj mocy, van der Leeuw zwraca uwagę na jej niejednorodność, brak fizycznego charakteru, możliwość empirycznego potwierdzenia występowania i brak możliwości systematycznego ujęcia¹¹. Jest to wypadkowa badań Roberta H. Cordingtona i Rudolfa Lehmana (1891–1984), który w swoim dziele pt. *Mana* zajął odmienne od Cordingtona stanowisko¹². Należy zwrócić jednakże uwagę, że tym tropem – postrzegania *mana* jako czegoś niemagicznego – począwszy od badań australijskiego antropologa Herberta Iana Hogbina (1904–1989) z 1936 roku, poszło wielu badaczy, na co zwrócił ostatnio uwagę Jonathan Z. Smith¹³. Odniesienie się autora *Fenomenologii religii* wyłącznie do Pacyfiku i bezosobowej mocy należy dzisiaj uznać za niewystarczające. Wyraźnie bowiem brakuje tu nawiązania do tradycji anglosaskiej i charakterystycznego dla niej rozumienia pojęcia *mana*¹⁴, w którym najczęściej odpowiada ono energii życiowej czy nawet charyzmie¹⁵; jest

⁹ G. van der Leeuw, op. cit., s. 23.

¹⁰ R.H. Cordington, *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folklore*, Oxford 1891, s. 191 (tłum. własne autora).

¹¹ G. van der Leeuw, op. cit., s. 20–22.

¹² R. Lehmann postuluje opisywanie many jako pojęcia obrazującego skuteczność, potęgę, umiejętność w ogóle, pozbawioną pierwiastka nadprzyrodzonego, magicznego. Zob. R. Lehmann, *Mana: Der Begriff des 'ausserordentlich Wirkungsvollen' bei Südseevölkern*, Leipzig 1922.

¹³ J.Z. Smith, *Manna, mana everywhere and /_/_/_*, [w:] *Radical Interpretation in Religion*, ed. N.R. Frankenberry, Cambridge 2002, s. 201–202.

¹⁴ B. Bates, *The Real Middle Earth: Magic and Mystery in the Dark Ages*, New York 2003, s. 12; W.A. Chaney, *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England: The Transition From Paganism to Christianity*, Manchester 1970, s. 55–56.

¹⁵ Por. N.B. Enkelmann, *Charyzma*, przeł. H.E. Pawłowska, Warszawa 2000.

atrybutem władcy, przysługuje tylko wodzom lub królom, a jej pochodzenie wywodzi się od bóstw, np. Wodana. Tego typu postrzeganie many, jako energii życiowej czy wręcz magicznej, jest dziś obecne w kulturze popularnej, a do jej rozpowszechnienia przyczyniła się twórczość Larry'ego Nivena począwszy od jego opowiadania z 1969 roku *Not Long Before The End*¹⁶. W wielu następnych książkach fantasy, a także w grach typu RPG¹⁷, takich jak np. *Zew Cthulhu*, pojęcie *mana* podlega kwantyfikacji do postaci punktów magii¹⁸. W ten sposób określona wartość MP (z ang. *magic points*) świadczy o umiejętności rzucania zaklęć postaci posługującej się mocą lub magią. Tego typu podejście do *mana* jest również obecne w dziedzinie gier komputerowych.

Oprócz popularnego pojęcia *mana* van der Leeuw przywołuje wierzenia i ujęcia mocy charakterystyczne dla Indian z kontynentu północnoamerykańskiego¹⁹. W przypadku *orenda* – która według wierzeń Irokezów miała być swego rodzaju energią duchową, występującą w przyrodzie ożywionej i nieożywionej oraz umożliwiającą czynienie dobra lub zła – mamy do czynienia z pojęciem również trudnym do sklasyfikowania. Jak pisał Marcel Mauss (1872–1950), francuski socjolog, bratanek Émile'a Durkheima (1858–1917): „*Orenda* to moc, mistyczna moc. Nie ma niczego w świecie, szczególnie pośród istot żywych, co byłoby pozbawione *orenda*. Bogowie, duchy, ludzie, zwierzęta – wszyscy oni są obdarzeni *orenda*. Zjawiska atmosferyczne, takie jak burze, są tworzone przez *orenda* duchów tych zjawisk”²⁰.

Inaczej ma się sprawa ujęcia mocy pod postacią *Wakanda* u Siuksów czy *Manitou* u Algonkinów. W przypadku *Wakanda* mamy bowiem do czynienia z bezosobową mocą, która zdolna jest przekształcić się w osobowego boga²¹. *Manitou* lub *Manitu* to również moc, która może objawiać się jako bóstwo lub duch, jak pisze R. Murray Thomas z Uniwersytetu Stanforda:

¹⁶ To i rozwinięcie koncepcji many znajdziemy w niedawnym zbiorze opowiadań autora: L. Niven, *The Magic Goes Away Collection*, New York 2005.

¹⁷ Dosłownie Role Playing Game, czyli gra fabularna. Zob. *Kulturotwórcza funkcja gier: gra jako medium, tekst i rytuał*, t. 2, red. A. Surdyk, J. Szeja, Poznań 2007.

¹⁸ S. Petersen, L. Willis, *Zew Cthulhu, Edycja 5.5. Gra fabularna osadzona w światach H.P. Lovecrafta*, Warszawa 1998.

¹⁹ G. van der Leeuw, op. cit., s. 22.

²⁰ M. Maus, *A General Theory of Magic*, London–New York 2001, s. 139 (tłum. własne autora). Por. J.N.B. Hewitt, *Orenda and A Definition of Religion*, „*American Anthropologist*” 1902, vol. 4, s. 33–46; *Native North American Spirituality of the Eastern Woodlands: Sacred Myths, Dreams, Visions, Speeches, Healing Formulas, Rituals and Ceremonials*, ed. E. Tooker, New Jersey 1979, s. 15–18.

²¹ G. van der Leeuw, op. cit., s. 22. Por. s. 108–109.

W tradycji ludowej Algonkinów [grupy plemion indiańskich Ameryki Północnej – F.M.F.], Manitou stanowi nadprzyrodzoną moc, która przenika świat, moc, która może przyjąć postać bóstwa określanego jako Wielki Manitou albo Wielkich Duch (*Gitche Manitou*), stwórca i dawca życia. W tym sensie Manitou może być postrzegany jako odpowiednik chrześcijańskiego Boga²².

Szukając korzeni doświadczenia religijnego, van der Leeuw zwraca uwagę na szereg innych przykładów występowania mocy w różnych kulturach świata. Przytacza więc staronordyckie pojęcie *hamingja* oznaczające szczęście²³ czy arabskie *baraka* będące emanacją świętych²⁴. Spośród wielu typów mocy z kultur całego świata brakuje w *Fenomenologii religii* mocy *ba* występującej u starożytnych Egipcjan, która wbrew uproszczonym tłumaczeniom identyfikującym to słowo z „duszą” oznacza moc bóstwa i jego witalność²⁵. Na próżno również szukać charakterystycznej dla Eskimosów mocy *inua*, staronorweskiego *seiðr* czy wreszcie walijskiego *awen*. Zamiast tego van der Leeuw przytacza lapidarnie staroegipskie pojęcie *ma'at*, które zestawia z awestyjskim *asha*, indyjskim *rita*, greckim *dike* czy chińskim *tao*²⁶. Temu ostatniemu poświęca zdecydowanie więcej miejsca niż pozostałym pojęciom.

Teoretyczne oblicze mocy, jak twierdzi holenderski fenomenolog, ma charakter kosmologiczny i psychologiczny²⁷. W przypadku kategorii świata zarówno greckochrześcijańskiego, jak i Indii mamy do czynienia z łączeniem kategorii ludzkich z nadprzyrodzonymi. W wyobrażeniach ludów pierwotnych mówimy o religijności *mana*²⁸ czy też – jak bym proponował – religijności manicznej. Moc w tym przypadku jest bezosobowa, w przeciwieństwie do wyobrażeń cywilizacji stojących na wyższym stopniu rozwoju, w którym staje się *de facto* religijnym monizmem²⁹. Nie wchodząc tu w spór dotyczący systemów monistycznych, tj. materialistycznych i idealistycznych, warto zauważyć, że moc przejawiająca się w religiach chrześcijańskich pochodzi od Boga i jest jego darem, niezależnie od tego, czy mówimy o *charis*, *dynamis* czy *doksa*³⁰. Upostaciowie-

²² R.M. Thomas, *Manitou and God. North American Indian Religions and Christian Culture*, Westport 2007, s. VIII (tłum. własne autora).

²³ L. Lönnroth, *Njáls saga: A Critical Introduction*, Berkeley 1976, s. 126–128.

²⁴ G. van der Leeuw, op. cit., s. 23.

²⁵ A. Niwiński, *Bóstwa, kultury i rytuały starożytnego Egiptu*, Warszawa 2004, s. 220.

²⁶ G. van der Leeuw, op. cit., s. 25.

²⁷ Ibidem, s. 28–30.

²⁸ Z. Kaźmierczak, op. cit., s. 58.

²⁹ Zob. J. Sochoń, *Spór o rozumienie świata. Monizujące ujęcia rzeczywistości w filozofii europejskiej. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Warszawa 1998; J. Worthen, *D.H. Lawrence. The Early Years 1885–1912*, Cambridge 1991, s. 179–181.

³⁰ G. van der Leeuw, op. cit., s. 29.

nie mocy w formie Boga Ojca czy Jezusa Chrystusa, zgodnie z poglądami van der Leeuwa, jest więc kolejnym stopniem rozwoju religijności człowieka. Kwestią dyskusyjną pozostaje, czy odejście od bezosobowych form postrzegania mocy na rzecz hipostazowanych bytów stanowi o faktycznym postępie i rozwoju religii jako takiej. Na to pytanie holenderski teolog nie daje odpowiedzi.

Istotną kwestią, którą porusza van der Leeuw w swoim ujęciu mocy, jest łączność między mocą a rzeczami jako „nosicielami mocy”³¹. Spośród przedmiotów, które zgodnie z pierwotnymi wierzeniami miały lub też nadal mają specjalne właściwości czy też moc, zwrócimy szczególną uwagę na narzędzia, broń, insygnia, amulety oraz fetysze.

Najbardziej prymarnymi rzeczami obdarzonymi mocą są narzędzia, które nie tylko dają człowiekowi możliwość uczestniczenia w pewnym procesie technicznym, ale przede wszystkim niosą ze sobą moc tworzenia³². Jak słusznie zauważa van der Leeuw, praca kowala uważana była za świętą, gdyż objawiało się w niej kreatywne działanie mocy czy też siły przewyższającej zdolności człowieka³³. Nie powinno więc dziwić, że w wielu mitologiach świata mamy do czynienia z archetypami kowali, bóstwami lub bohaterami, takimi jak np. Hefajstos u starożytnych Greków³⁴, germański Völundr³⁵, znany z utworu *Kalevala* fiński Ilmarinen³⁶ czy wreszcie walijski Gofannon³⁷. Każda z przedstawionych tu postaci uczestniczy w działaniu mocy, którą zgodnie z określonymi regułami wykorzystuje w akcji kreacji. Człowiek, który na wzór bogów czy bohaterów próbuje tworzyć narzędzie, musi nie tylko znać zasady wyrobu narzędzi, materiałów i sposobów ich łączenia, lecz także umieć posługiwać się mocą³⁸. Oprócz wytwórstwa narzędzi użytkowych kowal, czy później płatnerz, zajmował się produkcją broni, a więc rzeczy o szczególnej mocy³⁹.

³¹ Ibidem, s. 31.

³² Ibidem, s. 34.

³³ Ibidem.

³⁴ Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 2003, s. 297.

³⁵ Znany także jako Wayland the Smith (ang.), Wieland der Schmied (niem.), czy Воланд (ros.). Co ciekawe jako Woland w późniejszej tradycji chrześcijańskiej jest utożsamiany z Szatanem. Por. J.W. Goethe, *Faust*, przeł. J.S. Buras, Kraków 1997; M. Bułhakow, *Mistrz i Małgorzata*, przeł. I. Lewandowska, W. Dąbrowski, Warszawa 2000; zob. *Gods, Goddesses and Mythology*, vol. 1, ed. C.S. Littleton, New York 2005, s. 1424–1428.

³⁶ Zob. *Kalevala*, przeł. J. Litwiniuk, Warszawa 1998.

³⁷ J.T. Koch, *Gofannon fab Dôn*, [w:] *Celtic Culture: A Historical Encyclopedia*, vol. 3, ed. J.T. Koch, Santa Barbara 2005, s. 826.

³⁸ G. van der Leeuw, op. cit., s. 34.

³⁹ Ibidem.

Możemy bezpiecznie założyć, że w każdym kręgu kulturowym mamy do czynienia z bronią, której przypisuje się specjalne, często magiczne właściwości. Niektóre rodzaje broni, jak np. miecz, stają się symbolami władzy, jej insygniami czy też regaliaми. Legitymizują panowanie, otaczają władcę nimbem tajemniczości i obdarzają go mocą. Niezależnie od tego, czy będzie to znany z legend arturiańskich Excalibur⁴⁰, japoński Kusanagi-no-tsurugi⁴¹, wietnamski *Thuận Thiên* czy należący do Sigurda-Zygryda Gram⁴², każdy z nich jest wypełniony różnego rodzaju mocą, która również jest udzielana jego właścicielowi. Nie inaczej sprawa ma się w przypadku włóczni o nadnaturalnych właściwościach, jak np. znana bardzo dobrze w Polsce Włócznia Świętego Maurycego⁴³. Jest ona nie tylko symbolem majestatu królewskiego od czasów Bolesława Chrobrego (992–1025), lecz także cenną chrześcijańską relikwią, gdyż zgodnie z tradycją ma zawierać gwóźdź z Krzyża Pańskiego.

Na inną włócznię, Mars vigila, zwraca uwagę van der Leeuw pisząc o niej w kategorii fetysza boga Marsa⁴⁴. Fetyszyzm, który jako pierwszy zdefiniował Charles de Brosses (1707–1777)⁴⁵, jest istotnym elementem tworzącym pierwotne religie, fetysz będzie zaś dotyczył niemalże każdej rzeczy, której przypisywana jest konkretna moc. Holenderski fenomenolog podaje przykład australijskiego fetysza Aborygenów o nazwie *tjuringa* lub *churinga*, który jest klasycznym przykładem „nosiciela mocy”⁴⁶. Wśród innych fetyszy możemy wyróżnić przykładowo grecki element architektoniczny *hermai*⁴⁷, występujący ok. V wieku p.n.e. w formie kamienia fallicznego utożsamianego z Hermesem, później także z innymi bogami⁴⁸. Oczywiście za fetysz uchodził również posążek Ateny Pallas, w różnych odmianach, określane jako *palladion*⁴⁹. Współczesnymi fetyszami, którym przypisujemy moc, co zauważył już niespełna osiemdziesiąt lat

⁴⁰ N. Wolf, *The Arthurian Legends and Their Legacy*, Munich 2006, s. 6–8.

⁴¹ Zob. Kojiki, czyli *Księgi Dawnych Wydarzeń*, przeł. W. Kotański, Warszawa 1986; W. Kotański, *Japońskie opowieści o bogach*, Warszawa 1983; idem, *Opowieści o pierwszych władcach japońskich*, Warszawa 1990.

⁴² A. Orchard, *Dictionary of Norse Myth and Legend*, London 1997, s. 59–60.

⁴³ Zob. M. Rożek, *Polskie koronacje i korony*, Kraków 1987; A. Znamierowski, *Insygnia, symbole i herby polskie. Kompendium*, Warszawa 2003.

⁴⁴ G. van der Leeuw, op. cit., s. 35.

⁴⁵ Zob. C. de Brosses, *Du culte des dieux fétiches: ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Égypte avec la Religion actuelle de Nigritie*, [s.l.] 1760.

⁴⁶ G. van der Leeuw, op. cit., s. 32–33. Szerzej o kulturze Aborygenów oraz o ich totemizmie i fetyszach zob. A. Szyjewski, *Religia Australii*, Kraków 2000.

⁴⁷ G. van der Leeuw, op. cit., s. 33.

⁴⁸ W. Szolginia, *Architektura*, Warszawa 1992, s. 60.

⁴⁹ G. van der Leeuw, op. cit., s. 33.

temu van der Leeuw, są różnego rodzaju maskotki, mające przynosić szczęście ich posiadaczom⁵⁰.

Zdecydowanie najmniej miejsca holenderski fenomenolog poświęca amuletom, które traktuje jako zminiaturyzowane fetysze⁵¹. Wydaje się to zbyt daleko idącym uproszczeniem, gdyż amulety występują w najważniejszych religiach monoteistycznych i odgrywają w nich niepoślednią rolę. W judaizmie znanym amuletem jest chociażby *khamisa* lub *hamsa* przedstawiający wyobrażenie oka na dłoni, które jest tożsame z opiekuńczą mocą Boga⁵². W tradycji islamu *ta'wiz* jest amuletem zawierającym cytaty z *Koranu*; ma on chronić przed złem i przynosić szczęście⁵³. W przypadku chrześcijaństwa sprawa jest nieco bardziej skomplikowana, szczególnie jeśli popatrzymy na krzyż i różaniec. Pierwszy, w dużej mierze, pełni funkcję amuletu, jest bowiem nie tylko symbolem Męki Pańskiej, lecz także często przedmiotem odstraszać złe moce. Z kolei różaniec, czyli sznur modlitewny, nie spełnia bezpośrednio funkcji amuletu. Te wydają się raczej przypisane do popularnych dewocjonałów, takich jak medaliki maryjne czy krzyż świętego Benedykta.

Odłąbną kwestią w przypadku wierzeń chrześcijańskich są obrazy Boga, świętych czy na przykład Matki Boskiej Częstochowskiej⁵⁴. Van der Leeuw nie podejmuje tego zagadnienia, choć jest to również istotny przykład „nosicieli mocy”. W przypadku wierzeń judeochrześcijańskich, konkretnie w ujęciu starotestamentowym, znajdujemy zakaz tworzenia boskich wizerunków:

„Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią. Nie będziesz oddawał im pokłonu i nie będziesz im służył, ponieważ Ja Pan, twój Bóg, jestem Bogiem zazdrosnym, który karze występki ojców na synach do trzeciego i czwartego pokolenia względem tych, którzy Mnie nienawidzą (Wj 20,4–5)⁵⁵.”

Jednocześnie w Nowym Testamencie znajdujemy opis Chrystusa: „On jest obrazem Boga niewidzialnego [...]” (Kol 1,15), co może uprawniać do przedstawiania wizerunków Boga. Kontrowersje wokół kultu wizerunków chrześcijań-

⁵⁰ Ibidem, s. 34.

⁵¹ Ibidem, s. 36.

⁵² R.L. Eisenberg, *The JPS guide to Jewish traditions*, Philadelphia 2004, s. 584.

⁵³ A. Qamber, *Sufi Orders in Islamic Religion and Society*, [w:] *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture*, ed. M. Taher, New Dehli 2003, s. 58.

⁵⁴ Zob. A. Różycka-Bryzek, J. Gadomski, *Obraz Matki Boskiej Częstochowskiej w świetle badań historii sztuki*, „Studia Claromontana” 1984, vol. 5, s. 27–52.

⁵⁵ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2002.

skiego Boga były liczne na przestrzeni wieków, by wymienić tylko ruch ikonoklastów⁵⁶. I mimo walki z „cudownymi obrazami” nadal są one często traktowane jako obiekty przepelnione mocą.

Czemu służą narzędzia, jeśli nie zawłaszczaniu świata? Na cóż jednakże człowiekowi udział w doświadczaniu mocy, skoro może ona uniemożliwiać mu, zgodnie z jego własną wolą, realizowanie ludzkiego *modus essendi* – dążenia do władzy nad światem⁵⁷? Osobnym zagadnieniem jest tutaj Nietzscheańska wola mocy, której cień można znaleźć w koncepcji mocy van der Leeuwa. Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844–1900) uczynił z tego pojęcia jedną z osi swojej filozofii⁵⁸. Określenie *Wille zur Macht*, w dużym uproszczeniu, wiąże się z dążeniem do zdobycia mocy w kontekście władzy lub też do zawładnięcia wszystkimi możliwymi mocami. Pojęcie woli mocy jest również przypisane sile, której jest dopełnieniem, oraz „czemuś wewnętrznemu”, co spaja całość⁵⁹.

Oprócz woli mocy warto zwrócić uwagę na kratofanię⁶⁰, czyli sposób, w jaki pożądana moc jest ludziom ukazywana. W koncepcji holenderskiego badacza moc cechuje się tym, że „objawia się nieoczekiwanie”, co zmusza ludzi do życia w nieustannym zagrożeniu⁶¹. Okiełznanie mocy jest pragnieniem człowieka, ale moc wywołuje w nim także bojaźń i strach. Owo *awe*, lub bojaźń, utrwalona jako obserwancja, cechuje się oprócz przestrzegania reguł szacunkiem dla objawiającej się mocy⁶². W ten sposób pojawia się rozróżnienie na sferę *sacrum* i *profanum*. W przypadku *sacrum* mówimy o osobach i rzeczach obdarzonych mocą i w pewien sposób „świętych”, w sferze *profanum* znajdują się osoby świeckie⁶³. Oczywiście podział na wspólną świecką i duchowieństwo nie występuje w społeczności pierwotnej⁶⁴. Takie rozgraniczenie jest zdecydowanie późniejsze i charakterystyczne dla ludów bardziej rozwiniętych. W umysłowości pierwotnej, co należy podkreślić, istotną rolę dla tego, czym jest obserwan-

⁵⁶ Zob. A. Besançon, *The Forbidden Image. An Intellectual History of Iconoclasm*, transl. J.M. Todd, Chicago 2000; J. Haldon, *Bizancjum. Zarys dziejów*, przeł. Z. Simbierowicz, Warszawa 2006, s. 35–37.

⁵⁷ Z. Kaźmierczak, op. cit., s. 58–59.

⁵⁸ Zob. F. Nietzsche, *Wola mocy*, przeł. K. Drzewiecki, S. Frycz, Kraków 2009.

⁵⁹ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1993, s. 55–56.

⁶⁰ Od gr. *kratos* ‘siła, moc’; *phainein* ‘ukazywać’. Termin znajdziemy m.in. w publikacji: M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1993, s. 19–23, 28, 158, 212–513.

⁶¹ G. van der Leeuw, op. cit., s. 37.

⁶² Ibidem, s. 42–43.

⁶³ Ibidem, s. 41–42.

⁶⁴ H. Benisz, op. cit., s. 199.

cja, stanowi kategoria tabu⁶⁵. Nie będziemy tutaj analizowali tabu z perspektywy holenderskiego fenomenologa⁶⁶. Warto zwrócić jednak uwagę na fakt, że przed van der Leeuwem tym tematem żywo interesował się szkocki antropolog społeczny James George Frazer (1854–1941)⁶⁷ oraz twórca psychoanalizy Zygmunta Freud (1856–1939)⁶⁸. Ujmując rzecz w dużym uproszczeniu, kategoria tabu van der Leeuwa jest ostrzeżeniem, stwierdzeniem, że ktoś lub coś jest przepełnione mocą, co niejako wymusza zachowanie ostrożności i dystansu do tegoż obiektu lub osoby⁶⁹. Znowż człowiek ma do czynienia z pewnym niebezpieczeństwem czy też bezpośrednio z mocą negatywną⁷⁰, która może stać na drodze do pełnego panowania nad światem.

Zwieńczeniem omawianej koncepcji mocy, spinającym wszystkie poprzednie elementy w całość i reprezentującym celowość istnienia i doświadczania mocy, jest z b a w i e n i e. Jest to jedna z podstawowych kategorii wielu systemów religijnych, stanowiąca jednocześnie cel kultu konkretnego bóstwa. Wydaje się zasadne stwierdzenie, za interpretacją Henryka Benisza, że jego istotą jest osiągnięcie szczęścia⁷¹. W zależności od stopnia rozwoju danego społeczeństwa zbawienie może mieć różne znaczenia, od przeżytej mocy aż po szczęście⁷². Ważną częścią samego procesu zbawienia jest zbawca, który jest uosobionym „nosicielem” owej bezosobowej mocy. Ratującymi od nieszczęścia zbawcami byli Ozyrys, Herakles czy wreszcie Chrystus⁷³. W przypadku Chrystusa wiedzy na temat zbawcy i aktu zbawienia dostarcza nam szczegółowy dział chrystolo-

⁶⁵ Jako pierwszy tabu opisał słynny brytyjski podróżnik James Cook (1728–1779): „Słowo *taboo* jest indyferentnie przydawane osobom lub rzeczom, np. tubylcy są *taboo*, zatoka jest *taboo* itp. To słowo oznacza również coś świętego, wiernego lub znakomitego”. Zob. J. Cook, J. King, *A voyage to the Pacific Ocean: Undertaken by Command of His Majesty, for making Discoveries in the Northern Hemisphere: Performed under the Direction of Captains Cook, Clerke, and Gore: In the Years 1776, 1777, 1778, 1779, and 1780: Being a Copious, Comprehensive, and Satisfactory Abridgement of the Voyage*, vol. 3, [s.l.] 1793, s. 333 (tłum. własne autora).

⁶⁶ G. van der Leeuw, op. cit., s. 37–41.

⁶⁷ Zob. J.G. Frazer, *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, przeł. H. Krzeczowski, Warszawa 2002. Więcej na temat samego J.G. Frazera: T. Margul, *Edward Burnett Tylor i James George Frazer – dwaj czolowi przedstawiciele ewolucjonistycznego religioznawstwa angielskiego*, [w:] idem, *Sto lat nauki o religiach świata*, Warszawa 1964; M. Nowaczyk, *James George Frazer, „Euhemer”* 1961, nr 6, s. 28–48.

⁶⁸ Z. Freud, *Totem i tabu: kilka zgodności w życiu psychicznym dzikich i neurotyków*, przeł. M. Poręba, R. Reszke, Warszawa 1997.

⁶⁹ G. van der Leeuw, op. cit., s. 38.

⁷⁰ Z. Kaźmierczak, op. cit., s. 60.

⁷¹ H. Benisz, op. cit., s. 198.

⁷² G. van der Leeuw, op. cit., s. 92.

⁷³ Ibidem, s. 93–94.

gii, czyli soteriologia⁷⁴. Zgodnie z nią Jezus Chrystus jako zbawiciel – z gr. *soter*, czyli ‘ten, który ratuje w potrzebie’ – ostatecznie ocala człowieka, ponieważ poprzez śmierć i zmartwychwstanie daje mu życie wieczne. Rolą zbawiciela, Boga-Syna, jak nazywa go van der Leeuw⁷⁵, „tego, co ratuje”, i „tego, co zachowuje”, jest bycie prątkiem, źródłem mądrości i kultury, bogiem zmarłych i zapewniającym dobre życie po śmierci⁷⁶. Nie jest ważne, czy zgodnie z twierdzeniem Ludwika Feuerbacha (1804–1872) człowiek stworzył Boga na swoje podobieństwo, czy było odwrotnie⁷⁷. Moc i jej doświadczanie, choć często niełatwe i przerażające, ma prowadzić człowieka do szczęścia, spełnienia i/lub zbawienia. Do bycia kimś więcej niż tylko człowiekiem. I to wydaje się stanowić sens ludzkiego istnienia.

Rozważania van der Leeuwa o mocy można traktować jako wczesny przykład badań religioznawczych. Metoda fenomenologicznej analizy zastosowana przez Holendra sprawia wrażenie wewnątrznie niespójnej i powierzchownej. Liczne przytaczane przykłady na występowanie mocy nie są uporządkowane, dużo istotnych wątków zostało przez autora *Fenomenologii religii* pominiętych, wreszcie samo badanie mocy na podstawie sposobu, w jaki się ona objawia, jest dziś niewystarczające. Nawet moc u van der Leeuwa pozostaje bez konkretnej definicji. Możemy więc przyjąć, że propozycja niderlandzkiego uczonego, mimo posłużenia się przez niego nowatorską, jak na owe czasy, metodą fenomenologii, nie wnosi wiele nowego do dziejów zgłębiania zjawiska mocy. Biorąc pod uwagę cały szereg zarówno naśladowców, jak i krytyków, ujęcie mocy u van der Leeuwa należy dzisiaj postrzegać jako jeden z etapów rozwoju religioznawstwa i metod fenomenologicznych w badaniach nad religią.

Współcześnie zasadne wydaje się odchodzenie od kategorii charakterystycznych dla chrześcijańskiej teologii i nie tyle poszukiwanie bezosobowego, pierwotnego czy wręcz atawistycznego charakteru *Macht*, ile raczej zmierzanie w kierunku ponownego odczytania mocy i jej roli w życiu człowieka. Ciekawym przykładem jest tutaj niezwiązana ściśle z żadną szkołą filozoficzną, nienaukowa, choć bliska Campbellowskiemu modelowi postrzegania świata⁷⁸,

⁷⁴ Elementarne prace na ten temat: A. Santorski, *Chrystologia*, Warszawa 1993; idem, *Soteriologia. Tajemnica Odkupienia*, Warszawa 2002.

⁷⁵ G. van der Leeuw, op. cit., s. 94.

⁷⁶ Ibidem, s. 93.

⁷⁷ Zob. L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1959; idem, *Wykłady o istocie religii*, przeł. E. Skowron, T. Witwicki, Warszawa 1981.

⁷⁸ Joseph Campbell (1904–1987) – amerykański religioznawca i antropolog, jeden z największych mitografów XX w. Opierał swoje koncepcje na nurcie Jungowskiej analizy mitologii i religii. Jego pisma oddziaływały w dużej mierze na artystów świata zachodniego szczególnie w latach 70. i 80. XX w. Zob. J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, przeł. A. Jankowski, Poznań

koncepcja Mocy (ang. *The Force*) znana z serii filmów pt. *Gwiezdne Wojny*. George Lucas, twórca serii, w wywiadach wielokrotnie wskazywał źródła swoich inspiracji przy budowaniu uniwersum *Gwiezdných Wojen*: film 21-87 kanadyjskiego twórcy awangardowego Arthura Lipsetta (1936–1986)⁷⁹ i książkę *Bohater o tysiącu twarzy* Josepha Campbella.

Oprócz postaci bohatera, zbawcy, „wybrańca”, który „ryzykuje wyprawę ze świata powszedniości do krainy nadnaturalnych dziwów; spotyka tam fantastyczne siły i odnosi rozstrzygające zwycięstwo, po czym powraca z tej tajemniczej wyprawy obdarzony mocą czynienia dobra ku pożytkowi swych bliźnich”⁸⁰, mamy do czynienia także z Mocą, którą ten się posługuje. W świecie stworzonym przez George’a Lucasa Moc ma charakter bezosobowy, nie jest bogiem, jak próbuje implikować Jerzy Prokopiuk⁸¹, jest pierwotną siłą kosmiczną o dualistycznym charakterze spajającą wszechświat i wszystkie jego żywe istoty. Odarta z teologicznych kategorii chrześcijaństwa, wyposażona w elementy budyzmu gwiezdnowojenna koncepcja Mocy, będąc elementem kultury popularnej, tworzy jedną ze współczesnych, ponowoczesnych mitologii, filozofii, a może nawet i religii⁸². W ten sposób przestaje być tylko częścią kina czy ogólnie pojętej rozrywki, ale wychodzi poza jej ramy i objawia się jako interesujące z perspektywy badacza zjawisko kulturowe. Niezależnie od jego oceny należy

1997; idem, *Mityczny obraz*, przeł. A. Przybysławski, T.K. Sieczkowski, Warszawa 2004; idem, *Potęga mitu: rozmowy Billa Moyersa z Josephem Campbellem*, przeł. I. Kania, Kraków 1994. W polskiej nauce na temat Campbella wielokrotnie wypowiadał się R.T. Ciesielski, *Aporie mitu w koncepcji Josepha Campbella*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Filozofia” 2003, nr 41, s. 99–117; idem, *Metamorfozy maski: koncepcja Josepha Campbella*, Poznań 2006; idem, *Mityczny horyzont tożsamości*, [w:] *Kłopoty z tożsamością*, red. M. Golka, Poznań 2006; idem, *Światy Josepha Campbella*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Filozofia” 2002, nr 40, s. 83–97.

⁷⁹ W filmie tym jest fragment rozmowy między jednym z pionierów badań nad sztuczną inteligencją Warrenem S. McCullochem (1898–1969) i filmowcem Romanem Kroitorem, twórcą technologii IMAX. McCulloch upiera się, że istoty żywe to tylko skomplikowane maszyny, Kroitor zaś zwraca uwagę na to, że są czymś więcej: „Wielu ludzi odczuwa w kontemplacji natury i w łączności z innymi istotami żywymi obecność czegoś, co możemy nazwać mocą, albo czymś znajdującym się pod maską rzeczywistości, którą widzimy przed oczami, i nazywają to Bogiem” (tłum. własne autora).

⁸⁰ J. Campbell, *Bohater...*, s. 34–35.

⁸¹ Zob. J. Prokopiuk, *Gnostycki świat Gwiezdných Wojen*, [w:] *Dawno temu w Galaktyce Popularnej*, red. A. Jawłowski, Warszawa 2010, s. 20. Por. J. Wróblewski, *Moc Gwiezdných Wojen*, „Polityka” 2005, nr 17, s. 76–79.

⁸² Istnieje kilka ruchów religijnych nawiązujących mniej lub bardziej do świata *Gwiezdných Wojen*. Zob. A. Possamai, *Religion and Popular Culture. A Hyper-Real Testament*, Brussels 2005, s. 72–76; J.E. Porter, „I Am a Jedi”: *Star Wars Fandom, Religious Belief and the 2001 Census*, [w:] *Finding the Force of the Star Wars Franchise. Fans, Merchandise and Critics*, eds. M.W. Kapell, J.S. Lawrence, New York 2006, s. 92–108.

uznać, że jest to może nie do końca świadomy, ale jednak istotny głos w dyskusji dotyczącej postrzegania mocy w ogóle.

Campbell twierdził:

Tam, gdzie poezję mitu zaczyna się interpretować jako biografię, historię lub naukę, zabija się ją. Żywe obrazy stają się jedynie faktami z odległej przeszłości albo odległego nieba. Co więcej, nigdy nie jest trudno wskazać, że jako nauka i historia mitologia jest absurdalna. Kiedy jakaś kultura zaczyna w ten sposób zreinterpretować swoją mitologię, wycieka z niej życie, świątynie stają się muzeami i zanika więź łącząca te dwa punkty widzenia⁸³.

Zgodnie z takim ujęciem filmowa saga *Gwiezdnych Wojen* tworzy nową mitologię. Przedstawione w specyficzny sposób za pomocą języka filmowego ujęcie mocy obecne w kulturze popularnej dzięki serii Lucasa stanowi ciekawą, nienaukową alternatywę dla koncepcji van der Leeuwa. By móc uznać ją za coś więcej niż tylko niezamierzony efekt rozrywkowego filmu, wymaga ona dalszych, pogłębionych badań.

Ukazaliśmy tutaj różnorodne i niejednoznaczne oblicze mocy, które wymyka się prostej klasyfikacji. Obiektywne przedstawienie zjawiska mocy, jej skatalogowanie i opisanie nie jest rzeczą prostą, nawet przy wykorzystaniu metod badawczych religioznawstwa porównawczego. Nie zmienia to jednak faktu, że moc jako przedmiot badań jest nadal intrygującym tematem, któremu nie poświęcono jeszcze dostatecznej uwagi.

Konkludując, możemy stwierdzić, że fenomenologiczna koncepcja mocy van der Leeuwa nie tylko nie dała jej jasnego i systematycznego obrazu, lecz także w przeciągu ostatnich osiemdziesięciu lat zdążyła się mocno zdezaktualizować. Pozostaje jednak jednym z pierwszych, istotnych kroków zmierzających do wyjaśnienia elementarnych części doświadczenia religijnego i jednym z możliwych punktów wyjścia do dalszych badań nad zagadnieniem mocy.

GERARDUS VAN DER LEEUW'S IDEA OF FORCE

Summary

Gerardus van der Leeuw was one of the most influential philosophers of religion in the first half of the 20th century. His highly acclaimed work *Phänomenologie der Religion* published in 1933 as an attempt to use phenomenology to describe by comparison chosen aspects of religion and its phenomena. The article is focused on one particular aspect of religion studied by the Dutchman – the idea of 'force' as the most potent manifestation of the divine that can be observed in the most rudimentary religious systems. Through such an observation and study of the Melanesian, Native American, Old Norse and other ancient cultures, Gerardus van der Leeuw

⁸³ J. Campbell, *Bohater...*, s. 186.

came to the conclusion that the force is present in every primitive religion but can be described in various ways. The most notable are *mana*, *orenda*, *taboo*, *seidr*, *fetish*, etc. They are very similar at their core and can be treated as the distinctive aspect of the divine in those cultures. The force, often described as the *life force* or *mana* is also present in contemporary religious systems, like Christianity or Zen. Salvation is the main goal of almost any religion and is done with the use of force, as van der Leeuw says. Although the work of the Dutch scholar is regarded today as an early stage in the development of religious studies, his concept of the force is not actually outdated even compared to the rise of the New Age religions and the popular idea of ‘The Force’ from the Star Wars franchise. At his time, van der Leeuw was a significant researcher and without him the phenomenology of religion would not be the same as it is today.